Rousseaus Einfluß auf die Hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung

★

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Berlin

Von

Hellmut Walther Brann

Berlin

★

Tag der Promotion: 1. Juni 1926

Referenten: Prof. Dr. Spranger
Prof. Dr. Dessoir

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Rousseaus Einfluß auf die Hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung

Inhaltsverzeichnis: Die sozialphilosophische Gedankenwelt Rousseaus S. 3—7. Die Theorie Rousseaus als Grundlage des Staatsbegriffs der Hegelschen Frühzeit S. 7—12. Die Bedeutung der Rousseauschen Theorie für den Abschluß der sozialphilosophischen Entwicklung und für das vollendete staatstheoretische System Hegels S. 13—28. — A. Die „Verfassung Deutschlands" S. 13—14. — B. Das vollendete System S. 14—28.

Die nachfolgende Untersuchung wird sich mit den staatsphilosophischen Lehren zweier Denker beschäftigen, welche das politische Leben von zwei großen europäischen Nationen an einem wichtigen Wendepunkt entscheidend beeinflußt haben: sie will die Beziehungen bloßlegen, welche zwischen den sozialphilosophischen Doktrinen Jean Jacques Rousseaus, des geistigen Inspirators der französischen Revolution und damit Grundsteinlegers des modernen Französischen Staatslebens, und Georg Wilhelm Friedrich Hegels, den Meinecke mit dem Ehrentitel eines deutschen Staatsbefreiers ausgezeichnet hat, bestehen. Daß derartige Beziehungen tatsächlich existieren, zeigt schon ein kurzer Überblick über die Epoche, in der das Denken des deutschen Philosophen eben anfing sich zu regen: die Studentenzeit Hegels fällt mit dem Ausbruch und Wirken der „Grande Révolution" zusammen. Rousseau aber war der Philosoph, welchen sich die große Bewegung jenseits des Rheins, wenn auch nicht unbedingt als Vorbild, so doch als Aushängeschild gewählt hat. So kam es, daß der große Genfer so ziemlich der erste bedeutende Denker war, dem Hegel seine Aufmerksamkeit widmete.

Die politische Ideenwelt Jean Jacques Rousseaus enthält deutlich zwei Elemente, die ihrer ganzen geistesgeschichtlichen Verankerung und Bedeutung nach in entschiedenem Gegensatz zueinander stehen. Das eine bildet das völlig aus den mechanistischen Quellen des Nationalismus und der Aufklärung gespeiste Prinzip des naturrechtlichen Gesellschaftsvertrages, welches, in seinen Anfängen bereits im Altertum nachweisbar, in den theokratischen Systemen der Kirchenväter des ausgehenden Alter-

tums und beginnenden Mittelalters schon näher umrissen, schließlich zum Mittelpunkt aller Staatsrechtstheorien der Nachrenaissance bis auf die Rousseausche geworden ist[1]. Das andere, ungleich wichtigere Element ist ein neues, Rousseau eigentümliches: die Überwindung des rationalistisch-mechanistischen Standpunktes und seine Ersetzung durch das neuartige Fundamentalprinzip der „Volonté générale", das, aus dem Mutterschoße einer organisch-lebendigen Welt- und Staatsauffassung entsprossen, das Primat und den unerschütterlichen Vorrang des überindividuellen, kollektivistischen Gemeinschaftsfaktors vor dem individuellen, wesentlich konstruktiv-arithmetischen verkündet. Beide Grundprinzipien finden sich in den politischen Abhandlungen Rousseaus noch durchaus friedlich nebeneinander und sogar häufig auf seltsame Weise miteinander vermischt; dennoch bleibt für den aufmerksamen, tiefer dringenden Leser kein Zweifel darüber bestehen, welchem der Verfasser den Vorzug gibt.

Es ist die allerdings erst ganz allmählich in sein klares Bewußtsein gedrungene tiefe Überzeugung, daß das Zeitalter der Aufklärung mit seinen gesellschaftlich-technischen Errungenschaften, mit seiner spezifischen Wissenschaft und Kunst sich völlig totgelaufen habe, welche Rousseau die Feder in die Hand gedrückt hat. Aber in seinen ersten Schriften, den beiden „Discours", dem „Sur les Sciences et les Arts" und dem berühmten „Sur l'Origine de l'Inégalité parmi les hommes", ist ihm das politisch-soziale Grundproblem noch nicht recht aufgegangen. Erst in dem Enzyklopädieartikel „De l'Économie Politique" und in seinem sozialphilosophischen Hauptwerk, dem „Contrat Social", gelingt ihm die Formulierung derjenigen Ideen, die er schon lange mit sich herumgetragen hatte, und die von allem nebensächlichen Beiwerk befreite Aufstellung des eigentlichen Problems.

Den Ausgangspunkt der sozialtheoretischen Erörterungen Rousseaus bildet die alte Frage nach der Entstehung der Gesellschaft. Damit, mit der beliebten Gegenüberstellung des Menschen in seiner „ursprünglichen Freiheit" und „unter dem Joche der Gesellschaft", befinden wir uns bereits auf dem Boden des trotz seiner unglaublich naiven Argumentation und seiner an der Wirklichkeit vorbeisehenden Abstraktionswut so lange allmächtigen Naturrechts. Aus den gegebenen Prämissen — wir hatten den ursprünglichen Menschen als freies Naturwesen angenommen und sehen ihn jetzt „in den Ketten" der unweigerlich bestehenden Gesellschaft — folgt mit zwingender Konsequenz das Postulat des Gesellschaftsvertrages. Denn wie kann der freie Einzelmensch sonst zum Untertan der Gemeinschaft

[1] Vgl. hierzu die vortreffliche Studie von Frédéric Atger, Essai sur l'histoire des doctrines du Contrat Social. Jur. Dissert. Montpellier-Nîmes 1906.

herabsinken? Er muß offenbar Vorteile darin erblicken, die ihm für die Aufgabe der persönlichen Freiheit ein wertvolles Äquivalent bieten; er muß als Kontrahent des Vertrages aller mit jedem zweifellos seine persönlich-individuellen Ziele am besten zu erreichen überzeugt sein und sie am glücklichsten in der Gemeinschaft gesichert glauben. Das bekannte „Pactum societatis" ist fertig. Nur diesem in seiner Form unbedingter Gegenseitigkeit billigt Rousseau moralischen Wert und überhaupt sinnvolle Bedeutung zu; das „Pactum subjectionis", das bei des Genfers naturrechtlichen Vorgängen, den Kirchenvätern, den Locke und Althusius, den Hobbes, Grotius und Helvetius u. a., noch eine zum Teil gewaltige Rolle spielt, erklärt er für unmoralisch und widersinnig. Daß die politische Wirklichkeit, in die er selbst hineingeboren ist, der Theorie des Unterwerfungsvertrages in hohem Grade Nahrung geben mußte, kann für Rousseau kein Grund sein, sie zu übernehmen: ihm war es, wie M. Liepmann sehr schön gezeigt hat[1], nicht um die Darstellung der realen politischen Zustände zu tun, sondern er wollte klare, unerschütterliche Normen aufstellen für den Staat und die Gesellschaft überhaupt.

Aber indem Rousseau das Prinzip des Gesellschaftsvertrages zu Ende denkt und seine feinsten Veräftelungen bloßzulegen sich anschickt, gelangt er von selbst über dessen mechanistisch-utilitaristische Satzungen hinaus. Von der Betrachtung des Zusammenschlusses aller einzelnen zu der des entstandenen Totalgebildes übergegangen, macht er die überraschende Entdeckung, daß das Ganze als solches etwas anderes darstellt als die Summe seiner (ursprünglich disparaten, jetzt zur Einheit zusammengeschweißten) Teile. „Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout." Der geheimnisvolle, nie ganz von einer Art mystischer Provenienz befreite Begriff der „Volonté générale", dessen eingehender Enträtselung die ganzen Untersuchungen des „Contrat social" dienen und der zum Zentralbegriff der Rousseauschen Sozialphilosophie wurde, taucht hier in der Formel des Gesellschaftsvertrages bereits auf. Und damit ist der Anstoß zu einer vertieferen Betrachtungsweise weitab vom üblichen Naturrecht gegeben: indem er sich von den „Origines pudendae", dem oberflächlich naiven Unterbau des gesellschafts- und staatenlosen Urzustandes und seiner Aufhebung durch das Pactum societatis unmerklich entfernt, gelangt Rousseau zur Entwicklung seines staatskonstituierenden Prinzips, das zum erstenmal bewußt zwei bedeutsame Grundbegriffe des Staatscharakters enthält und darum so ungemein fruchtbar auf seine Nachfolger wirken

[1] „Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau". Berlin 1898.

mußte. Den allgemeinen Willen zum obersten Prinzip des Staates zu machen, darin liegt eine doppelte folgenschwere Erkenntnis. Einmal, daß wir es bei ihm mit einem Kollektivwesen zu tun haben, ferner, daß der Staat einen Willenscharakter in sich trägt. Die Konsequenzen freilich aus dieser Einsicht waren für das Zeitalter Rousseaus noch zu neu und zu umwälzend, um in ihrer ganzen Strikтheit und Folgerichtigkeit von ihm aufgenommen und verarbeitet werden zu können. Immerhin finden wir aber bei Jean Jacques Rousseau einige wesentliche von ihnen ausgesprochen oder angedeutet. Die Lehre von dem Kollektivcharakter des Staates basiert auf der oben bereits gestreiften Anschauung, daß das Ganze, le tout, dessen Organ die Volonté générale ist, nicht mehr ein rein additives Konglomerat, die bloße, durch Addition entstandene Summe der Einzelstrebungen darstellt, sondern ein überpersönliches Gebilde von eigener Struktur; und von hier bis zur Konstituierung des allgemeinen Willens als Souverän, als Faktor der Staatsmacht ist nur ein Schritt, den Rousseau konsequent geht. Die Bedeutung der Einzelperson gegenüber diesem Souverän „Volonté générale" versinkt und verblaßt gänzlich, und der vom Individuum ausgegangene Apostel der Freiheit redet einem Absolutismus das Wort, der sich vom schärfsten Despotentum kaum noch unterscheidet und Kant mit Recht veranlaßt hat, die absolute, uneingeschränkte Demokratie für eine despotische Staatsform zu erklären (vgl. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden"). Entgleisungen wie: die Minderheit in der Volksversammlung habe sich trotz ihrer abweichenden Ansicht dem Mehrheitsbeschlusse zu fügen, und zwar nicht, weil eben eine Minderheit technisch-praktisch sich nicht durchsetzen kann, sondern weil die in der Abstimmung entstandene Mehrheit eo ipso die wahre Intention der Volonté générale zum Ausdruck bringe, über welche die wenigen anderen eben sich getäuscht hätten, sind bei einer so mystisch-absolutistischen Überzeugung nicht eben verwunderlich. Alle anderen Folgerungen werden mit derselben Unerschrockenheit gezogen. Die Unveräußerlichkeit der Volonté générale führt zur strikten Ablehnung jeglichen Repräsentativsystems, für das Rousseau nur ein ironisches Lächeln und im Falle Englands die sarkastische Bemerkung parat hat, das englische Volk sei eigentlich nur in dem kurzen Zwischenraum bis zur Wahl seiner Vertreter frei; sobald das Parlament sich konstituiert habe, werde es zu seinem Sklaven. Seine Überzeugung von der Unteilbarkeit des allgemeinen Willens erfüllt den Philosophen mit großem Mißtrauen gegenüber all den Theorien, die, wie die Montesquieusche das zum ersten Male klassisch herausgearbeitet hat, für eine „Teilung der Gewalten" eintreten. Er läßt eine solche regierungs- und verwaltungstechnische Arbeitsteilung nur insoweit zu, als dabei die Einheit des Staatskörpers un-

verfehrt bleibt. So wird Rousseau einer der ersten Vertreter der Theorie vom staatlichen Organismus, die bereits der Enzyklopädieartikel „De l'Économie Politique" in präziser Form ausspricht: „Le corps politique pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme. Le Pouvoir souverain représent la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau, principes de nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes . . ." Diese zweckhaft-biologische Vorstellung vom Staate ergibt, in eigenartiger Weise mit dem stark mystischen Gedanken der unbedingten Unfehlbarkeit der Volonté générale verknüpft, wenn wir die alte Vertragsidee, zu der sich ja Rousseau auch bekennt, mit in Betracht ziehen, jenen puritanischen Rigorismus, der den Bürgeruntertan (eigentlich ein Widerspruch, im „demokratischen" Staate von Souverän und Untertanen zu sprechen) auf Tod und Leben dem Staatsganzen unterwirft und in jedem, auch den kleinsten Vergehen weit über dessen moralische Verwerflichkeit hinaus Hoch- und Landesverrat, Verstoß gegen die selbstgewählte Subordination, Bruch des Vertragseides erblickt. Die hier in die Erscheinung tretende Mischung von aufklärerischem Dogmatismus, religiös-mystischem Fanatismus und grandioser, ahnender Vorwegnahme der modernen Anschauungen von dem der Wertskala überpersönlicher Gebilde angehörigen Nationalstaate hat in ihrer, dem Gegenwartsmenschen des Abendlandes nur allzu vertrauten bunten Zusammengewürfeltheit etwas erschütternd Groteskes.

I.

Die Theorie Rousseaus als Grundlage des Staatsbegriffs der Hegelschen Frühzeit

Die Form, in welcher die Ideen Jean Jacques Rousseaus dem jungen Hegel zum erstenmal entgegentraten, war ihre eigenartige Realisation und notwendige Vergröberung, wie sie (wir haben das bereits berührt) in der Französischen Revolution zum Ausdruck kam. Auf dem Tübinger Stift seinen klassischen und theologischen Studien obliegend, wurde Hegel wie seine Kameraden von der revolutionären Welle, welche die freiheitbegeisterte deutsche Jugend den französischen Kämpfern für die Menschenrechte gewann, ergriffen und nahm sogar an einem von seinen Freunden gegründeten und Rousseau und den Freiheitsidealen geweihten politischen Klub tätigen Anteil. Aber das waren Regungen jugendlicher Begeisterung, denen, so erfreulich sie als Ausdruck einer edlen, auf die höchsten Menschheitsziele gerichteten Gesinnung gewesen sein mögen, doch noch jede konkrete Bedeutung abging, weil sie weder auf einer eingehenden Durchdringung der Ideen des Genfer Philosophen noch auf diesen adäquaten

Erlebnisinhalten sich gründeten. Das wurde anders, als Hegel nach dem Abschluß seines Tübinger Theologiestudiums als Hauslehrer nach Bern ging und, selbst seine Dienste einer aristokratischen Familie widmend, das reaktionäre Treiben des dortigen Hochadels, der mit unerhörter Starrheit an seinen alten Privilegien festhielt, und durch ein Cliquensystem und eine Vetternwirtschaft von brutaler Borniertheit eifersüchtig über der ausschließlichen Besetzung der Staatsämter mit Mitgliedern seines eigenen Standes wachte, aus persönlicher Erfahrung und nächster Nähe kennenlernte. Abgestoßen von diesem eigensüchtigen und parteiischen Verhalten der Berner Aristokratie, vertiefte sich Hegel dann wohl mit erneutem Eifer in die Schriften seines Tübinger Meisters Rousseau und begriff jetzt erst aus unmittelbarem konkreten Erleben dessen Kritik an der bestehenden Gesellschaft und seine neuen politischen Setzungen. Inzwischen war das Denken Hegels im Schmelztiegel eines gewaltig angehäuften historischen, theologischen, philosophischen und politisch-sozialen Wissensstoffes so weit herangereift, daß es sich nicht mehr mit der Erforschung und Durchdringung fremder Ideengehalte begnügte, sondern bereits eigene Bahnen einzuschlagen begann. Die Veröffentlichung der Hegelschen Jugendschriften, die Herman Nohl nach den im Besitz der Berliner Staatsbibliothek befindlichen Handschriften besorgt hat, gibt uns die Möglichkeit, das Schaffen des Philosophen bis zu seinen ersten Anfängen zu verfolgen. Wir werden im folgenden erkennen, wie stark sich der Einfluß Rousseaus in den Jugendschriften des großen Staatsphilosophen geltend macht.

Der Betrachter des Hegelschen Erstlingswerkes hat es zunächst mit fünf außerordentlich merkwürdigen Fragmenten zu tun, deren Entstehungszeit wahrscheinlich zum Teil noch in die letzten Tübinger Studentenjahre fällt (zu einer Zeit also, wo Hegel ungefähr 20—23 Jahre zählte), und welche Nohl unter dem Titel „Volksreligion und Christentum" zusammengefaßt hat. Der der Behandlung rein theologischer Fragen gewidmete Anfang dieser Fragmente zeigt Hegel als heftigen Gegner aller religiösen Dogmen und jeglicher auf das bloße theologische Wissen gegründeten Religionsübung: Er, für den später der Geist das dominierende Prinzip werden sollte, verficht hier leidenschaftlich die Rechte des Gefühls und der religiösen Gesinnung, die ihm die Grundlage jeder wahren Religiosität darstellen. Das ist ganz Rousseauisch und gemahnt an Stellen, wie sie im „Discours sur l'Inégalité . . ." und im „Émile" und der „Nouvelle Heloïse" häufig vorkommen, bei beiden Denkern eine Auflehnung gegen die platte Wissenskrämerei des Aufklärungsrationalismus zugunsten der „Rechte des Herzens". Aber der junge Hegel bleibt schon hier nicht mehr bei individualreligiösen Problemen stehen; ihn beschäftigt die Frage nach

der notwendigen Beschaffenheit einer Volksreligion, also einer Religion, deren Lehren sich alle Mitglieder des Volkes mit gutem Gewissen unterwerfen können, was sie daher gern tun. Erinnern wir uns der Rousseauschen „Réligion Civile“: gleich Rousseau fordert Hegel für seine Volksreligion Allgemeinverständlichkeit und Einfachheit der Glaubenslehren und ihre organische Eingliederung in alle Handlungen des Staates und alle Äußerungen des öffentlichen Lebens. Beiden schwebt nämlich als Ideal die Antike mit ihrer völligen Koinzidenz von Staat und Religion vor: Rousseau beruft sich in seinen eigentlich politischen Schriften, die wir besprochen haben, und an einigen Stellen des „Émile“ wegen seines republikanischen Rigorismus auf seine Lieblinge Rom und Sparta; Hegel tritt in seinem ersten Fragment gegenüber der düsteren, immer mehr phantasiearmen Religionsübung der modernen Zeit für die heitere, die Sinnlichkeit anregende Buntheit beim Kulte der Staatsreligion des Altertums ein[1], was bei einem so entschiedenen Verfechter des Protestantismus, zu dem er sich später auswuchs, etwas seltsam anmuten muß. Im Verfolg dieser Gedankengänge geht der junge Forscher von einem kindlichen Urzustand der Menschheit aus, der mit allen Zügen des Rousseauschen optimistischen Illusionismus ausgestattet ist, und er bedauert lebhaft die im Verlaufe der Menschheitsentwicklung mit ihm verloren gegangenen naiveren und reineren Sitten, ein Verlust, der alle politisch-sozialen Übel zur Folge gehabt habe. In diesem Zusammenhang ist besonders eine Äußerung Hegels interessant, die, en passant hingeworfen und vollkommen aus dem Geiste Rousseaus geboren, in diametralem Gegensatz zu seinen späteren Anschauungen steht. Seite 38 der Nohlschen Ausgabe innerhalb des dritten Fragmentes heißt es:

„Aber wenn ein Stand — der regiernde oder der Priesterstand — oder beide zugleich diesen Geist der Einfalt verlieren, der ihre Gesetze und Ordnungen stiftete und bisher beseelte, so ist sie nicht nur unwiederbringlich dahin, sondern die Unterdrückung, die Entehrung, die Herabwürdigung des Volkes ist dann gewiß (daher die Absonderung in Stände für die Freiheit gefährlich, weil es einen Esprit de corps geben kann, der bald dem Geiste des Ganzen zuwider wird).“ Der junge Hegel hätte ahnen sollen, daß er selbst einer der eifrigsten Vertreter des ständisch-korporativen Gedankens werden würde!

Die „Positivität der christlichen Religion“ hat Nohl eine Reihe fortlaufender Manuskripte überschrieben, die es sich zur Aufgabe setzen, über die reale Erscheinung des historischen Christentums, wie es in der Organisation der Kirche ausgeprägt ist, nachzudenken. In diesen Ab-

[1] Vgl. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907. S. 26—29.

handlungen nun geht zum erstenmal ganz evident die kirchenhistorische Betrachtung in eine spezifisch rechtsphilosophische über das Verhältnis der beiden soziologischen Gebilde Kirche und Staat zueinander und über die Bedingungen ihrer Entstehung und Entwicklung über.

Worin besteht nun die spezifische Eigenart des Staatslebens, der sich jetzt auch das Mitglied der religiösen Gemeinschaft zu unterwerfen hat? Man erkennt immer mehr, wie hier die kirchengeschichtlich-theologischen Fragen nur die Folie abgeben für eine beginnende Entfaltung der Prinzipien des Staatsrechts. „Das Zumstaatwerden einer moralischen oder religiösen Gesellschaft" bereitet dem ungehemmten moralischen Individualismus ein jähes Ende, und das unumstößliche Primat des Staatswesens vor dem noch so puritanischen Einzelgewissen fordert sein Recht: denn — und hier bricht sich wieder ein Theorem aus der Werkstatt Rousseaus Bahn — der freie Naturzustand ist endgültig verlassen und das Individuum damit den Anordnungen der Staatsgewalt, die der allgemeinen Rechtsordnung zu dienen hat, rechtmäßig überantwortet. Aber die Beschränkung, die dabei der Staatsgewalt auferlegt wird — man achte auf die einschränkende „Neben"bemerkung —, ist interessant: dem Staate kommt lediglich die Aufgabe der Beschützers der Privatrechte zu, — die bekannte Theorie vom Staate als Schutzanstalt, wie sie in dieser Form halb Rousseauisch, d. h. ohne die Vertiefung des Volonté-générale-Prinzips sich hauptsächlich beim gänzlich unhistorisch gerichteten Schopenhauer noch findet. „In einer bürgerlichen Verfassung kommen nur diejenigen Pflichten in Betracht, die aus dem Rechte eines anderen erst entspringen; nur insofern kann der Staat mir etwas zur Pflicht machen; das Recht des anderen muß souteniert werden, ich mag mir aus moralischen Gründen eine Pflicht daraus machen oder nicht, es zu respektieren; in letzterem Falle werde ich vom Staate als Naturwesen mit Zwang behandelt." (Nohl, S. 173.) Der Staatsbegriff, den diese wichtige Stelle des in Rede stehenden Aufsatzes uns präsentiert, ist vollkommen auf dem Vertragsgedanken gegründet. Dabei handelt es sich nun nicht etwa um die mehr oder weniger vagen Vorstellungen, wie sie das Naturrecht vom Vertrag zwischen Herrscher und Volk, zwischen Sieger und Untertan hegt, sondern Hegel vertritt hier eindeutig die Rousseausche Theorie in ihrer eigenartigen Prägung: der Pakt besteht durchaus zwischen jedem einzelnen Bürger und allen anderen. In diesem Sinne wird auf Seite 181 der Nohlschen Ausgabe eine Definition des Staates gegeben: „Daß die protestantische Kirche sowohl als die katholische ein Staat ist, ungeachtet die erstere den Namen nicht haben will, erhellt daraus, daß die Kirche ein Vertrag eines mit allen und aller mit einem ist, sich, jedes Mit-

glied der Gesellschaft, in einem bestimmten Glauben . . . zu beschützen." Auch eine merkwürdige Zweiteilung, wie sie im „Contrat social" sich findet, wird von Hegel ohne weiteres übernommen. Der Staat ist, wie wir schon sahen, auf der einen Seite nichts anderes als der Hüter und Schützer des Gesellschaftsvertrages und hat als solcher, eben „nur" als Staat nicht zu fordern, sondern allein zu geben; andererseits aber stellt er die Inkarnation der höchsten individuellen Tugend, der Sozialtugend, dar und nimmt so den Rang eines „moralischen Wesens" ein, dessen Anordnungen sich zu fügen die vornehmste Pflicht jedes Staatsbürgers ist, weil er damit ja nur dem von ihm selbst aufgestellten Moralideal Genüge leistet. Diese schon im Begriff des Staatsbürgers liegende moralische Tendenz soll nach Hegel der Staat für seine letzten Zwecke auszunützen bestrebt sein, um nämlich mit ihrer Hilfe Legalität, Beobachtung seiner Gesetze zu erreichen: „Der Staat kann nicht als Staat, sondern nur als moralisches Wesen von seinen Bürgern Moralität fordern . . . er hat das größte Interesse, schon um Legalität, die sein Zweck ist, herauszubringen, daß seine Bürger auch moralisch gut seien", während es an sich ein lächerliches Unterfangen von ihm wäre, Gesetze zu geben, die die Moralität seiner Bürger zum Inhalt hätten. (Nohl, S. 175.) Dieser Aufgabe kann in hervorragendem Maße die Religion dienen: das ist der mächtige Schritt vom Moraltheologen zum Staatsphilosophen, der alles, auch die Religion, auch die im tiefsten Individuellen wurzelnde Moral, in den Dienst des Staates stellt, welchen Hegel hier vollzieht, nunmehr ganz zu der Auffassung des achten Kapitels im letzten Buche des Contrat social vom Primat des Staates vor der trotzdem unentbehrlichen Religion bekehrt. Hier, in der Unterordnung der Moral unter die den Zwecken des Staatsganzen dienende Legalität, liegen bereits die Wurzeln seiner Staatslehre, wie sie später in der „Rechtsphilosophie" sich ausgeprägt hat. Die historische Realität, die der nüchterne Empiriker, welcher sich schon damals in Hegel ankündigte, niemals außer acht läßt, zeigt indessen, daß das „ideale", rechtlich allein erstrebenswerte Machtverhältnis zwischen Staat und Kirche, wie es eben skizziert wurde, keineswegs durchgeführt worden ist; vielmehr gelang es im Gegenteil der Kirche, weil sämtliche Staatsbürger in ihrem Verband waren, automatisch auch die Vorherrschaft im Staate zu erobern. Denn sie hatte damit das Übergewicht der religiösen Gewissen auf ihrer Seite: bald wagte es keiner mehr, gegen ihren Willen dem Staate zu dienen. Schließlich hing es ganz von der Zugehörigkeit zur Staatskirche ab, ob jemand dem Staate angehören dürfe oder nicht. Das freie Bürgerrecht ward zu einem Toleranzakt der Kirche, die jeden Nichtangehörigen ihrer Gemeinde auch vom Staat ausschließen konnte, und wenn sie das nicht tat, bloße Duldung und Milde gewährte. Der von der Kirche Aus-

gestoßene verlor eo ipso damit seine staatsbürgerlichen Rechte, der Staat konnte ihn nicht dagegen schützen. Eine ähnliche Rolle spielten alsbald die Zünfte im Staate: wer vom Staat in seinem Fache, auf welchem Gebiet es auch gewesen sein möge, anerkannt werden wollte, bedurfte dazu der Approbation der Zunft. Diese Entwicklung wird von Hegel aufs schärfste verurteilt; er erblickt darin eine Vernichtung seines damaligen Staatsgedankens, der, wie wir sahen, in der Verteidigung der Individualrechte kulminiert. Denn eines steht hier für Hegel fest, ob nun die Rousseausche Vertragstheorie im geschichtlichen Sinne wahr oder unwahr ist, eine Tatsache, die weder Hegel noch Rousseau ernsthaft interessiert (vgl. das berühmte „Je l'ignore", Cont. Soc. I, 1), auch wenn, was immerhin möglich ist, das Staats- und Kirchenrecht sich auf einen Vertrag, den ein siegreicher Eroberer mit den Überwundenen geschlossen, gründen und die aus diesem Pakt resultierenden Rechte sich auf die Nachkommen dieses Fürsten vererbt haben sollten: „daß es in der Natur der bürgerlichen Gesellschaft liegt, daß darin die Rechte des einzelnen Rechte des Staates geworden sind, daß der Staat sich verpflichtet, meine Rechte als die seinigen zu behaupten und zu beschützen". (Nohl, S. 191.) Diese präzise Formulierung ist ein typisches Gewächs der Rousseauschen Gedankenwelt, und zwar kommt in ihr der Rousseau zum Wort, wie ihn die Französische Revolution verstanden hat: man denke dabei vor allem auch an die Doktrin von der direkten, unmittelbaren Verbindung des Individuums und seiner persönlichen Rechte mit dem Staatswesen und seinen Aufgaben, die die französischen Revolutionäre mit allem Radikalismus zu verwirklichen suchten. Bei der Besprechung der Kirchenverfassung setzt sich Hegel mit einem formalpolitischen Prinzip auseinander, dessen Beurteilung interessante Aufschlüsse über seine damalige Auffassung auch in Staatsdingen geben kann. Es handelt sich um das Repräsentativsystem. In völliger Übereinstimmung mit Rousseau und im Widerspruch zu seiner eigenen späteren Anschauung streitet er den gewählten Vertretern der Gemeinde das Recht ab, über die ganz allgemeine Vollmacht, eine Erklärung über die gegenwärtige Grundauffassung ihrer Wähler zu geben, hinaus selbst irgendwelche Entscheidungen nach ihrem Ermessen treffen zu können. Denn eine solche Institution würde „eine repräsentative Republik bilden, welche dem Rechte der Menschen, ihre Meinungen nicht einer fremden Autorität zu unterwerfen, ganz und gar widerspräche . . .". (Nohl, S. 192.) So sehr wurzelt der Hegelsche Staatsbegriff zu diesem Zeitpunkt in der Freiheit des einzelnen Individuums.

II.

Die Bedeutung der Rousseauschen Theorie für den Abschluß der sozialphilosophischen Entwicklung und für das vollendete staatstheoretische System Hegels

A. Die Verfassung Deutschlands

Der grundlegende Wandel in der rechts- und sozialphilosophischen Anschauung Hegels ist vorwiegend methodischer Natur: die Problemstellung hat sich ihm verschoben, das Objekt der Forschung unter einem anderen Gesichtswinkel dargestellt. Es handelt sich ihm nicht mehr um die Aufstellung rein deduktiv aus seiner eigenen Vernunft geschöpfter Prinzipien für das Staatsrecht, um die Fixierung gewisser unerläßlicher Postulate, nach denen sich die gesellschaftlich-staatliche Wirklichkeit, will sie vor dem Richterstuhl der Idee positiv gewertet und überhaupt zugelassen werden, zu richten hat, sondern er erblickt, damit *ganz rousseaufern* geworden, die Aufgabe des Staatsrechtsforschers lediglich in einer exakten Auseinanderlegung und historisch-philosophischen Erklärung der gegebenen sozialen und politischen Tatsachen, *Begriff und Idee des Staates aus der Wirklichkeit ableitend*. Die erste Äußerung dieser neuen Erkenntnis bildet denn auch folgerichtig die Behandlung eines aus seiner jüngsten Gegenwart gegriffenen Problems, die Untersuchung über die „*Verfassung Deutschlands*" (1801/02). Die ungeheuerliche Diskrepanz zwischen den Theorien der Staatsrechtler und der gegebenen politischen Realität hat diese Schrift angeregt: sie liefert eine Fülle historischer und psychologischer Variationen zu dem einen recht unerfreulichen Grundthema von der Zerrissenheit Deutschlands, das auf die Bezeichnung eines einheitlichen Staates kein Anrecht mehr hat. Die eingangs gegebene Definition des Staates stellt den *Machtfaktor* in den Mittelpunkt des Staatsbegriffes. Nicht die Gemeinsamkeit von Sprache, Sitte und Gewohnheit ist mehr notwendig, um einen modernen Staat zu konstituieren; diese Voraussetzung kann sogar fehlen: allein die gesunde, in sich gut ausbalancierte Machtposition nach außen und innen bildet das Kriterium für die Existenz eines wirklichen, konkreten Staates; lediglich auf die „gemeinsame Wehre und Staatsgewalt" kommt es an. (Lasson, Hegels Werke 7, S. 17 ff.) Innerhalb dieses für einen Staat gesteckten festen Rahmens können die verschiedensten Elemente sich zusammenschließen, ist ein weiter Spielraum für die entgegengesetztesten Bildungen gegeben, können, wie mancher europäische Staat zeigt, verschiedene Stämme, Vertreter verschiedenartiger Religionen und Dialekte, Leute mit den abweichendsten Gewohnhwiten unter einem Zepter vereinigt sein. Nur die eine Voraussetzung muß erfüllt sein: eine

ſtarke, gemeinſame, einheitliche Zentralgewalt. Wie war es Hegel möglich, zu einer Zeit, wo der Zugang zu einem klaren, nüchternen Staatsbegriff noch allgemein entweder durch humaniſtiſch-individualiſtiſche oder durch rationaliſtiſch-verſimpelnde Anſchauungen faſt völlig verſchüttet war, zu einer ſo ſachlichen, vorurteilsfreien Erkenntnis einer der wichtigſten Staatsgrundlagen zu gelangen? Eine Erkenntnis, die um ſo verwunderlicher anmutet, je mehr man an die vielfältigen, in durchaus entgegengeſetzter Richtung ſich bewegenden Einflüſſe denkt, denen er doch unbedingt ſeinen Tribut gezollt hat? Wir kommen hier zu einem Kernpunkt unſerer Abhandlung: keinem anderen als Rouſſeau verdankt Hegel dieſe ſchnelle Einſicht in den Machtcharakter des Staates; dieſer hatte ihm da bereits tüchtig vorgearbeitet, denn die „Volonté générale“ enthält ja ſchon dieſes Prinzip in ſich und führt auch zu ſeinen weiteren Folgerungen. Je mehr ſich Hegel von dem Rouſſeau des naturrechtlichen Geſellſchaftsvertrages entfernt, um ſo ſtärker nähert er ſich dem Rouſſeau des Volonté-générale-Begriffs. Ohne daß der Genfer Philoſoph jemals das Wort Macht, gegen das er eine perſönliche Abneigung verſpürt, in dieſem Sinne gebraucht hätte, ſind in der Volonté générale machtſtaatliche Anſchauungen verkörpert, und das iſt auch das Geheimnis der gewaltigen Fruchtbarkeit der Rouſſeauſchen Staatslehre: ſie birgt bereits den Keim der modernen Machtſtaatsidee in präziſerer Form als bei des Genfer Vorgängern in ſich und hat damit Epoche gemacht, durch die darin enthaltene latente Erkenntnis der konkreten Tatſachen einen geheimen Zauber auf alle Staatsrechtsforſcher bis auf den heutigen Tag ausübend. Über die tiefere philoſophiſche Verankerung dieſes Prinzips werden wir bei der Beſprechung des vollendeten Hegelſchen Syſtems der Rechtsphiloſophie zu reden haben.

B. Das vollendete Syſtem

Die hervorragende Stellung, die der Staat innerhalb des philoſophiſchen Geſamtſyſtems Hegels einnimmt, hat ſich erſt ganz allmählich herausgebildet. Erſt als es dem Philoſophen gelungen war, das konkrete Gebilde des Staates der ungeheuren Mannigfaltigkeit aller geiſtig-kulturellen Einzelwerte in grandioſer Syntheſe überzuordnen, konnte ihm Weſen und Gehalt jenes gewaltigen Kollektivphänomens in vollem Umfange ſich entſchleiern; daher ſtellt denn auch die im Jahre 1821 erſchienene „Rechtsphiloſophie“ das letzte große und zugleich das reifſte Werk Hegels dar.

Die Bedeutung dieſes Werkes liegt in der genialen Vereinigung von zwei Hauptelementen, an derer unvereinbarer Gegenſätzlichkeit die Syſteme der Vorgänger ſtets geſcheitert waren: in der organiſchen Zuſammenſchweißung der lebensfähigen, modernen, revolutionär-reformatoriſchen

Ideen mit den produktiven Kräften der vernünftig in die Entwicklung eingegliederten Überlieferung. Den typischen Vertreter der revolutionären Moderne haben wir mit den Vorbehalten, die wir bereits mitgeteilt haben, in Jean Jacques Rousseau zu suchen. Wie setzt sich Hegel nun auf der Stufe der Reife und philosophischen Geschlossenheit mit dessen Grundanschauungen auseinander, und wieviel bleibt von ihnen im Strukturzusammenhang seiner Staatslehre lebendig? Mit der Beantwortung dieses Fragenkomplexes wollen wir unsere Untersuchungen krönen.

Es ist in der Staatstheorie Rousseaus vor allem ein Begriff gewesen, dessen nachhaltige Wirkung auf alle nachfolgenden Denker, und nicht zuletzt auf Hegel, nicht hoch genug angeschlagen werden kann, weil er bereits deutlich die Keime in sich trägt für eine ganze Reihe moderner Weltbilder und Staatssysteme: Es handelt sich um das Willensprinzip in der Gesellschaftslehre, mit dessen Aufdeckung tatsächlich ein Umschwung ohnegleichen in der bisherigen Weltanschauung eintrat.

Die alleinseligmachende Vernunftmaschine der Aufklärungsperiode hatte sich totgelaufen: um mit den realen Tatsachen fertig zu werden, mußte man andere, lebendigere Kräfte ausfindig machen. In dieser Lage trat Rousseau auf und entdeckte den Willen. Er zeigte, daß allen einzelpersönlichen ebenso wie gesellschaftlich-staatlichen Handlungen und Lebensäußerungen nicht so sehr die kühl berechnende, auf den Gesetzen des logischen Einmaleins basierende Ratio zum Grunde liegen könne, als vielmehr der mit den Formeln der üblichen Logik unergründliche, in der Tiefe des Individuums wurzelnde lebendige Wille. Damit war der Bann gebrochen: das Willensprinzip trat in den Mittelpunkt der Systeme aller großen Denker. Man erkannte immer deutlicher seine Bedeutung und die ungeheure Tragweite seiner Konsequenzen. Der deutsche Idealismus griff mit Gier das neue Lebensprinzip auf und durchdrang sich mit dem Begriff des Willens. Schiller erfaßte aus ihm seine Problematik des Widerspruchs zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit; Kant schuf daraus die ehernen Grundsätze seiner praktischen Vernunft, um derentwillen, zu deren Rechtfertigung allein er sein ganzes System baute; Fichte konstruierte aus diesem Rousseauschen Urprodukt sein absolutes, in freier „Tathandlung" die Welt schaffendes Ich; Schopenhauer machte den Willen, diesen selben Willen, der auch ihm bei der Lektüre Rousseaus den stärksten Eindruck gemacht hatte, zum mystischen, dämonisch-blinden Urgrund alles Seins überhaupt. Erst Hegel war es indessen vorbehalten, die tiefe Kluft, die zwischen Erkenntnis und Wille, zwischen Denken und Handeln notwendig sich aufgetan hatte, den inneren Widerspruch der beiden entgegengesetzten Welten, welchen die einen zwar aufgezeigt, aber

nicht zu lösen vermocht hatten (dadurch entstand zum Beispiel ein so problematisches Phänomen wie der Kantische Dualismus), die anderen durch ihre einseitige Stellungnahme meist auf der Seite des Willens nur scheinbar hatten aus der Welt schaffen können, in befriedigender Weise zu überbrücken: er, der „spekulative Idealist", fand die Synthese in der Gleichberechtigung des „Geistes", dessen Wesen er nicht in starrer, ein für allemal festgelegter Bestimmtheit und Eindeutigkeit, sondern vielmehr in einer in unaufhörlichen Denkprozessen mit höchster Lebendigkeit sich bewegenden Aktivität sieht, mit dem Willen, der für Hegel nichts anderes als unbewußten oder noch nicht zur klarsten Bewußtheit gelangten „Geist" darstellt. Die Vereinigung dieser beiden Begriffswesenheiten, welche jedem von ihnen in seiner Besonderheit eine ungeheure Elastizität verleiht, kommt dann ihrer großen Schlußsynthese, dem Staatsbegriff, insofern zugute, als diesem damit ein ungemein breiter Unterbau gegeben wird, auf dessen Grundlage sich ein Staatssystem von seltenem Umfange und grandioser Geschlossenheit erheben kann. Denn Hegel, dem das Prinzip der Volonté générale nunmehr in seiner ganzen Fruchtbarkeit und Umfänglichkeit aufgegangen ist, baut auf ihm, von den untersten Fundamenten etappenweise aufwärts steigend, seine ganze Staatsphilosophie auf. Dabei enthüllt sich uns der gewaltige Reichtum der in diesem Prinzip enthaltenen Bestimmtheit. Der allgemeine Wille, welcher bei Rousseau ganz einheitlich-primitiv den Inbegriff des allgemeinen „gesetzlichen Zustandes" und der Gesellschaft und des Staates darstellt, Wesenheiten, die alle noch durchaus bei ihm zusammenfallen, wird von Hegel in sein kompliziertes, nach dem logischen Schema seiner unvermeidlichen Dreiheiten in geistigen Entwicklungsstufen sich „emporbewegendes" System von vornherein eingeordnet und sowohl dem Ganzen seiner Sozialphilosophie wie jedem von deren Teilen immer wieder zugrunde gelegt. Zuerst taucht er in einer das Ganze der rechts- und staatsphilisophischen Untersuchungen in sich fassenden Einleitung über den Charakter des Rechts überhaupt auf: er bildet unter der Formulierung „freier Wille" die Definition des Rechts überhaupt, wobei aber unter Freiheit ganz und gar nicht etwa die Willkür, sondern im Gegenteil die jede „Ungebundenheit" ausschließende Vernünftigkeit verstanden wird. Denn über den Begriff der Freiheit herrscht vollkommene Übereinstimmung zwischen Rousseau und Hegel: genau wie der Genfer unterscheidet der deutsche Staatsphilosoph scharf zwischen dem „freien Willen", der Freiheit, und der Anarchie, und er wendet sich entschieden gegen eine Auffassung der Freiheit, die einfach vollkommene Abstraktion von allem bedeutet und als solche eine rein negative Größe darstellt, welche in ihrer Verwirklichung verhängnisvolle Folgen haben muß.

Um den Willensbegriff in den großen Strukturzusammenhang seiner Staats- und Weltgeschichtsphilosophie einfügen zu können, vertieft Hegel mit allen Mitteln seiner dialektischen Methode die den gesellschafts- und staatsbildenden Wert dieses Prinzips überhaupt konstituierende „Allgemeinheit", welche bei Rousseau in dem fragwürdigen Stadium einer mechanisch-mystischen Verschwommenheit, in ihrer „Bewegung" doch zu sehr sich selbst überlassen, steckengeblieben war. Das Resultat ist die folgende philosophische Auseinanderlegung des in Rede stehenden Begriffs: „Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihrer Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die menschliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der „an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille — die wahrhafte Idee". (Rechtsphilosophie § 21, Lasson, S. 38.) Der „an sich" freie Wille fällt, in dem hier gemeinten Sinne, unter die Rubrik der „Moralität", des bloß individuellen, auf dem Privatgewissen basierenden Sittengesetzes und hat als solcher für Hegel nur bedingten Wert, — der auch „für sich" freie Wille umfaßt das große überindividuelle Gebiet der „Sittlichkeit", das Reich der in der Wirklichkeit des Staates sich entfaltenden Idee. Wir werden gerade im Zusammenhang mit den Rousseauschen Begriffen des Einzelwillens und Gesamtwillens noch näher auf diese wichtigen Wertbereiche der Hegelschen Rechtsphilosophie einzugehen haben. Die eben dargelegte Vorstellung von der Allgemeinheit des Willens, welche einerseits auf der breiten Basis der konkreten, tatsächlichen Gegebenheiten ruht und auf der anderen Seite deren erste und letzte substantielle Grundlage, ihr ideelles Fundamentalprinzip darstellt, steht mit der Rousseauschen Auffassung von der Volonté générale im Widerspruch, weil sie die durch den Begriff des Genfer Philosophen aufgestellte soziale Forderung, ein spätes Gewächs des Gesellschaftsvertrages, an den Anfang stellt und von Anbeginn als gegeben, als substantiell verankert betrachtet. Die Rousseausche Volonté générale ist, wenn auch schließlich zu einer unzerreißbaren Einheit, einem unzerlegbaren Absolutum verschmolzen, doch erst das Ergebnis aller miteinander einig gewordenen Einzelwillen, und kann infolgedessen ihren individualistischen Ursprung nicht verleugnen. Sie enthält die naive Grundvorstellung von der Isoliertheit und „Freiheit" der Individuen in einem vorgesellschaftlichen Zustand und ist auf dem Glauben an die freie Wahlentscheidung des ohne Gesellschaft lebenden Einzelnen aufgebaut. Gegen diese individualistische Auffassung vom Willen, wie sie vor allem auch in den Staatsrechtssystemen von Rousseaus Nachfolgern,

in Deutschland besonders bei Kant und Fichte, sich findet, polemisiert Hegel scharf.

Die Gleichung Volonté générale = Volonté de tous, wie sie, wenn auch keineswegs im schließlichen Resultat, im Ganzen der Volonté générale, das auch Rousseau mehr bedeutet als bloß die Summe seiner Teile — gegenüber der irrigen Auffassung Rosenzweigs[1] und vieler anderer in diesem Punkte muß das immer wieder festgestellt werden —, so doch in der Entstehung dieses Begriffs nun einmal fundamentiert ist, muß zerstört werden. Hegel wendet sich daher entschieden gegen die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll". (Rechtsphilosophie § 29, Anm.; Lasson, S. 42/43.) — — — Nach der Fundierung des allgemeinen Rechtsbegriffs im Willensprinzip schreitet Hegel zur Abgrenzung der verschiedenen Rechtssphären und Rechtsgebiete. Der Gesichtspunkt, unter dem diese Abgrenzung vorgenommen wird, ist charakteristisch für den Gang der ganzen Untersuchung: völlige Restriktion aller persönlich-individuellen Werte gegenüber der überindividuellen Gegebenheit der kollektivistischen Totalität. Die vollkommene Unterordnung der Individualethik unter die Sozialethik haben wir bereits bei Rousseau als notwendige Konsequenz seines rigorosen Republikanismus und „demokratischen Imperialismus", wie Ernest Seillière[2] sich ausdrückt, gefunden. Wie kein anderer von Hegels Vorgängern, hatte Rousseau mit unerbittlicher Energie die Forderung jenes am antiken Staatsleben, das ja beiden Denkern letzten Endes immer wieder als Vorbild dient, und dessen beiden gemeinsame Verehrung so häufig ihre Übereinstimmung herbeiführt, orientierten Ideals aufgestellt. So besaß Hegel bei der Durchführung dieses wichtigsten Grundprinzips seiner Rechtsphilosophie, das von vornherein als Harmoniestreben autochthon in ihm lebte, an den Setzungen des „Contrat social" eine wertvolle Unterstützung. Wir haben schon auf das merkwürdige Phänomen der Geringschätzung der Personalethik, der Ethik des privaten Gewissens, angespielt: bei Rousseau hatte sich etwas Derartiges mindestens bereits vorbereitet. Mit dem Augenblick

[1] Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat. München und Berlin 1920; ein bis auf diesen kleinen Schönheitsfehler vortreffliches Buch, welchem der Verfasser unendlich viel verdankt.

[2] Ernest Seillière, Die Philosophie des Imperialismus, übersetzt von Th. Schmidt, 3. Bd.: Der demokratische Imperialismus: Rousseau, Proudhon, Karl Marx, S. 116—170, Berlin 1907.

nämlich, wo die Individuen sich ein für allemal unter die Herrschaft des höchsten Souveräns, der Volonté générale, begeben haben und das Leben der Einzelnen völlig im Leben der Gemeinschaft aufgegangen ist, verliert die private Moral, das Problem der Reinhaltung des individuellen Gewissens, dessen Bedeutung an sich für Rousseau nicht hoch genug angeschlagen werden kann, immer mehr an Wichtigkeit, und die soziale Tugend, die Hingabe an das Ganze, tritt immer mehr in den Vordergrund. Die Fragen des öffentlichen Lebens verdrängen in dem Idealstaate Rousseaus immer stärker die Spezialinteressen und Handlungen der Privatpersonen, und die Staatsaktionen nehmen die Aufmerksamkeit der Einzelnen immer eindringlicher in Anspruch, um *schließlich das Persönlich-Individuelle ganz in sich aufzusaugen*; die Bedeutsamkeit der Gemeinschaftsprobleme, ihre Ausdehnung und ihre stets wachsende Dringlichkeit lassen den Staatsbürgern für ihre privaten Angelegenheiten einfach keine Zeit mehr übrig.

Die von Rousseau in seinen eigentlich politischen Schriften gegenüber der Sozialethik vernachlässigte Individualethik wird von Hegel einfach in die Sphäre der sogenannten „*Moralität*“ abgeschoben und ausdrücklich vor dem großen Gebiet der das Gesellschafts- und Staatsleben umfassenden „*Sittlichkeit*“ dem Range nach zurückgestellt. An dieser Stelle meldet sich nun bereits wieder jenes bedeutsame, bei der Fundierung des Hegelschen Willensbegriffs vorher schon berührte Problem, das uns auch noch später beschäftigen wird, das *Freiheitsproblem*. Wo bleibt bei einem solchen *Primat der Gesamtheit*, der Allgemeinheit *vor dem Individuum* das Recht der freien Persönlichkeit? Jenes unveräußerliche Menschenrecht, für welches die Pioniere der Französischen Revolution kämpften, das in Deutschland in der Bewegung des „Sturmes und Dranges“ seine glühendsten Vertreter fand, und welches nicht weniger leidenschaftlich Schiller in seinem „Wilhelm Tell“ besungen hat? Die sich die eifrigsten Jünger Rousseaus nannten, die französischen Revolutionäre, haben in diesem wichtigen Punkte ihren Herrn und Meister gründlich mißverstanden; denn dieser, der persönlich alle Revolutionen haßte (man erinnere sich diesbezüglicher Stellen in den „Confessions“) und, in der Wirklichkeit vor die Wahl gestellt, friedliche reformatorische Bestrebungen entschieden den gewaltsamen Aufständen vorzog, ganz zu schweigen vor seiner ehrlichen Ehrfurcht vor dem Erbadel und hohen Standespersonen, verstand, wie wir in unserer Einleitung bereits ausführten, unter Freiheit nicht die zügellose Herrschaft des Einzelindividuums, sondern die unweigerliche Unterordnung unter die Gesetze der (ursprünglich ja selbstgewählten!) Gemeinschaft. Einen Schritt weiter in der Klärung des von der Anarchie scharf zu scheidenden Freiheits-

begriffes noch geht Hegel. Er leugnet rundweg das Vorhandensein irgendwelcher Freiheit innerhalb der engen, aus dem organischen Ganzen des Staates gelösten Zone des Individuums, die es stets nur zum Postulat, niemals aber zur Realität der Freiheit bringe. „Daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als der Staat" ist — lautet seine eindeutige Formel. (Rechtsphilosophie, Schluß des § 57, S. 63.) Damit ist endgültig auf den Staat als die einzige Plattform für die wirkliche Lösung des Widerspruches zwischen persönlicher Freiheit, liberalistischer Tendenz und völliger Hingabe an das Ganze, Gemeinschaftsabsolutismus, verwiesen.

Die dialektische Form des Hegelschen Systems zwingt den Autor zu einer Reihenfolge in der Darstellung der im Begriff der „Sittlichkeit" zusammengefaßten überindividuellen Wirklichkeitsbereiche, welche im geraden Gegensatz steht zu der von ihm selbst vertretenen Anschauung von ihrer natürlichen Gewordenheit und Bedeutung. Während Hegel der Staat als das Ursprüngliche, zuerst und immer Dagewesene, als das Große, im Anfang und am Ende der Menschlichkeitsentwicklung stehende Grundreich aller realisierten transpersonalen Wertkomplexe, in dem die anderen erst als Teile enthalten sind, gilt, zerlegt das System die Sphäre der „Sittlichkeit" in die drei Lebensgebiete der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und als Kulminationspunkt des Staates, in denen sich der Geist mittels seiner Selbstbewegung nacheinander zu immer höheren Formen objektiviert. Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat — das sind ja die drei soziologischen Gebilde, um die sich der Grundgedanke des Naturrechts, das Vertragsprinzip, gewöhnlich gruppiert. Wie steht Hegel auf der Stufe der Reife zum Vertragsgedanken, besonders zu der Rousseauschen Prägung dieses Prinzips?

Eine ungemein interessante, am besten präzisierte Antwort darauf findet sich in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Hier werden in einer Anmerkung zum Kapitel „Recht" einmal die vielverwendeten Begriffe „Naturrecht" und „Naturzustand", auf die ja die Vorstellung des Gesellschaftsvertrages gebaut ist, gründlich unter die Lupe genommen und ihre ganze Unsinnigkeit kritisiert. Wir zitieren hierzu die ganze Stelle wörtlich: „Der Ausdruck ‚Naturrecht', der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint ist, wie es durch die Natur der Sache, das ist den Begriff, sich bestimme." (Im allgemeinen vermischten die Staatsrechtslehrer des 18. Jahrhunderts diese beiden Bedeutungen; die eigentliche Naturvorstellung erhielt vor allem durch Rousseau, der ja besonders in seinen ersten Schriften das „revenons à la nature" proklamierte, ein

lebendigeres Kolorit. Goethe spricht in demselben Sinne im „Faust“ vom „Rechte, das mit uns geboren ist“). Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein Naturzustand erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, — und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des „Naturzustandes“. (Hegel, Enzyklop. der philos. Wissensch., § 502, 3. Aufl., Lassonsche Ausg., S. 426 und 427.) Es besteht danach wohl schwerlich ein Zweifel darüber, daß das Hervorheben des „freien Naturzustandes“ gegenüber der „Beschränkung“ der Persönlichkeit in der Gesellschaft und im Staat ein Produkt einer rein individualistischen und anarchistischen Weltanschauung darstellt, die zu der notwendig überindividuell-kollektivistischen Aufstellung eines obersten Gemeinschaftsprinzips im Sinne Rousseaus im schärfsten Widerspruch steht. Und doch ist gerade Rousseau in seinen Anfängen von dem Standpunkt des naturbegeisterten Anarchismus ausgegangen, und die dünne naturrechtliche Schicht, auf die ja auch der „Contrat social“ aufgebaut ist, wurzelt in einer ähnlichen Auffassung. Aber je stärker der „Volonté-générale“-Begriff in den Vordergrund des Rousseauschen Staatsbildes rückt, um so entschiedener und radikaler wird dieser Standpunkt verlassen. Es ist daher eine vollkommene Verkennung der politischen Auffassung eines so entschiedenen Staatsabsolutisten, wie es gerade der Genfer Philosoph gewesen ist, wenn eine Reihe von Forschern (ich nenne nur M. Liepmann, der sich damit das ganze Konzept verdirbt) ihn einen Individualisten nennt. Ich verweise diese Herren immer wieder auf den ganzen Tenor solcher Auslassungen wie des eindeutig im dargestellten Sinne festgelegten Enzyklopädieartikels „De l'Économie Politique“ und des „Projet d'une Constitution pour la Corse“. Zweifellos wäre der Einfluß Rousseaus auf Hegel, dessen ganzes Wesen von vornherein nach der entgegengesetzten Seite drängte, gleich null gewesen, wenn die über den Genfer so vielfach verbreitete irrige Vorstellung zutreffen würde.

Das sozialphilosophische System Hegels räumt nun in klarer Kon-

sequenz mit den bei Rousseau und seinen deutschen Nachfolgern immer wieder auftauchenden Überbleibseln des Vertragsschemas auf. Schon bei der Behandlung des eigentlichen Rechtsgebietes, der Sphäre des sogenannten „abstrakten Rechts", bei der Auseinanderlegung des zivilrechtlichen Begriffs des Vertrages wirft Hegel die Frage auf, ob denn der Staat tatsächlich auf einem derartigen Vertragsverhältnisse basiere. Mit Entrüstung weist Hegel eine solche Auffassung vom Staate zurück: die ungehemmte Willkürlichkeit, die im Wesen des Vertrages liegt — kann doch jeder der Kontrahenten jederzeit von ihm zurücktreten und ihn für nichtig erklären —, die unbedingte Besonderheit und die Nurgültigkeit für einen bestimmten Fall und unter bestimmten spezifischen Umständen, das Statthaben der Vereinbarung unter beliebigen und beliebig viel Menschen, jene ganz ungeheure Zufälligkeit und Beliebigkeit und Äußerlichkeit, das notwendig Provisorische und Vergängliche, das nun einmal unweigerlich dem Vertragsverhältnis anhaftet, machen es in Hegels Augen von vornherein für die Konstituierung eines Staates untauglich. Weil irgendwelche Volksteile in grauer Vorzeit mit irgendeinem Fürsten oder unter sich Vereinbarungen über gegenseitigen Schutz oder Gefolgschaft getroffen haben, sollte eine ganze Nation oder vielmehr ein Konglomerat aller möglichen Individuen für immer in einem Staat vereinigt sein? Aber auch die spezifisch Rousseausche Darstellung des Vertrages aller mit allen wird von Hegel abgelehnt.

Rousseau selbst ist allerdings auch bereits, wie wir wiederholt gezeigt haben, durch die Entwicklung seines „Volonté-générale-Prinzips" zum rigorosen Staatsabsolutismus mehr und mehr von seinen individuell-mechanistischen Anfängen abgekommen.

Trotz ihrer immer entschiedener nach der überpersönlichen Seite hin tendierenden, im Staats- und Gemeinschaftsleben das höchste kulturelle Ziel erblickenden Auffassung, mit der die Hegelsche mit ihrer geistesphilosophischen Grundlage sich ungeachtet ihrer ganz verschiedenartigen Ursprünge identifizieren konnte, blieb indessen die Staatslehre Rousseaus niemals ganz von einem Element frei, welches ich das utilitaristische nennen möchte.

Welches ist nach Rousseaus Ansicht der Sinn des Staates? Lediglich die Sicherheit und Glückseligkeit seiner Bürger. So steht es wörtlich im neunten Kapitel des dritten Buches des „Contrat social": „Qu'elle est la fin de l'association politique? C'est la conversation et la prospérité de ses membres." Und worin erblickt der Genfer ein sicheres Kriterium für das Glück eines Volkes? Ja, was ist letzten Endes entscheidend und ein sicheres Zeichen für den Wert und die Zweckmäßigkeit einer Regierungsform? Die Antwort lautet ebendaselbst: „Le gouvernement sous lequel

les citoyons peuplent et multiplient davantage, est infalliblement le meilleur." Das ist schon keine bloße Glückseligkeitslehre, kein Eudämonismus mehr, das ist ein ziemlich starker Materialismus und Ökonomismus, wie er uns hier aus den Worten eines der leidenschaftlichsten Idealisten entgegentritt. Wie stellt sich Hegel zu diesem Nützlichkeitselement, das sich in die Rousseausche Staatsauffassung eingeschlichen hat? Für seinen Staatsbegriff muß er es dessen ganzer Struktur nach scharf ablehnen. Der Staat ist ihm etwas Göttliches, ja die Realisation Gottes selbst, wie es einmal heißt, das Abbild der Idee. An einem so hohen, so absolut geistig-organischen Phänomen gleitet der Maßstab des Eudämonismus und Utilitarismus einfach ab, aber Hegel ist auch in hohem Grade Realist und Synthetiker. Er weiß, daß man das „System der Bedürfnisse", die Welt der praktischen Realität und materiellen Ökonomie nicht aufhebt, indem man sie leugnet. Er kann den Glückseligkeitsstandpunkt Rousseaus von einer anderen Warte aus durchaus verstehen, und wie er es mit allem, was er vorgefunden hat, tut, so gliedert er auch dieses Element, vermehrt um die nationalökonomischen Erkenntnisse seiner fortgeschritteneren Zeit, in sein System ein. Die Bürger wollen Schutz, gegenseitige Garantien, unbedingte Sicherheit — das gibt zwar noch keinen Staat, aber auf diesen Prinzipien läßt sich sehr wohl dasjenige Gebiet aufbauen, das eine Vorstufe zum Staate bildet, die sogenannte bürgerliche Gesellschaft. Ein vielseitig verschlungenes Netz gegenseitig aufeinander angewiesener Organisationen und ihnen zugeordneter Individuen — so lebt dieses Gebilde tatsächlich (mit dem Schopenhauerschen Ausdruck) als Schutzanstalt. Aber es würde überhaupt nicht leben, das darf nie vergessen werden, wenn es nicht in die höhere Sphäre des Staates notwendig-organisch eingeordnet wäre. Geben wir Hegel hierzu wieder das Wort: „Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. Man kann dies System zunächst als den äußeren Staat, Not- und Verstandesstaat ansehen. (Rechtsphilosophie, § 183; Lassonsche Ausgabe, S. 154/55.)

Nach so vielen Vorbereitungen und Präliminarien, nach der emsigen Errichtung des ganzen Treppengebäudes einer immer konsequenter sich in sich schließenden, immer breiteren Systematik, auf der sich das Staatsgebäude in aller Sicherheit und Bestimmtheit erheben kann, betreten wir schließlich das Allerheiligste selbst: das Wesen des Staates wird in seinem spezifischen Sein vor uns enthüllt. Und zwar ist es, wie wir schon wissen,

der zur höchsten Allgemeinheit erhobene Wille, der nach Ansicht unseres Philosophen das Lebenselement des Staates ausmacht. Dabei wird dem Entdecker des Willensprinzips an dieser Stelle der gebührende Dank ausgesprochen: „In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes (des Staatsbegriffes natürlich) hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Sozialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalt nach Gedanke ist" — man erinnere sich hierzu unserer obigen Ausführungen —, „und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt zu haben." (Rechtsphilosophie § 258; Lasson, S. 196/97.)

Bei der rein philosophischen Betrachtung des Staates, bei der letzten Durchdringung seines Wesens im Begriff angelangt, bleibt uns nur noch die Beantwortung einer Grundfrage übrig: Warum verhält sich Hegel gegenüber der Rousseauschen Staatslehre, auf deren Fundamentalprinzip doch sein eigener Staatsbegriff so evident aufgebaut ist, trotzdem letzten Endes, wie die „Rechtsphilosophie" zeigt, so ungemein abweisend? So abweisend, daß die gewaltige Bedeutung des großen Genfers für sein vollendetes System dem Auge der meisten Forscher (mit der rühmlichen Ausnahme des ausgezeichneten Franz Rosenzweig) entgangen ist? Was die beiden Denker entzweit, ist ein tiefer weltanschaulicher Gegensatz: der Rousseausche Staatsbegriff geht letztlich aus einer rationalen, der Hegelsche aus einer irrationalen Weltauffassung hervor. Rousseau glaubt am Zustandekommen der staatsbildenden „Volonté générale" die Einzelindividuen in voller Bewußtheit beteiligt, sieht in der Gemeinschaft ein Produkt freier individueller Wahl (wenigstens ist das ursprünglich so, später überwuchert allerdings, wie gezeigt, die einmal gefundene „Volonté générale" mit ihren nationalen und machtstaatlichen Konsequenzen jede individualistische Regung). Das steht zu Hegels ganzer Weltanschauung im schärfsten Widerspruch: niemals kann ihm, dem Organiker, dem Philosophen der Totalität, für den das Primat des Ganzen vor den Teilen die Voraussetzung aller philosophischen Erfassung des Seins überhaupt darstellt, von der bewußten Handlung des innerhalb des Kosmos zu unbedingter Zufälligkeit und Belanglosigkeit verurteilten Individuums überhaupt der kleinste Anstoß zu etwas Bleibendem, zu dem geringsten, über die Flüchtigkeit des Augenblickes hinausgehenden Wert ausgehen, geschweige erst der Staat, eine der höchsten Realisationen der Idee, geschaffen sein. Es ist eine der tiefsten Überzeugungen Hegels gewesen, daß das Individuum für sich überhaupt nichts vermag, einen Torso, ein lebloses Fragment bildet, das erst durch seine Beziehung zum großen Ganzen überhaupt Bedeutung erhält, ja, das letzten Endes nur durch

seine Einreihung in die absoluten, überindividuellen Wertbereiche in Wahrheit Existenz besitzt. Der Staat ist Hegel keine Angelegenheit des Privatbewußtseins: wahres Bewußtsein von sich hat nur der Geist, die absolute Idee selbst, von der stets nur ein schwacher Abglanz in das Bewußtsein des einzelnen fallen kann. Der eben geschilderte Widerspruch zu Rousseau wird aber durch eine Tatsache stark gemildert: Rousseau ist nämlich durch die Aufstellung seines „Volonté-généralé"-Prinzips, wie wir dargelegt haben, wenigstens was den Staat anlangt, mehr und mehr zu einem Hegel verwandten radikal-überpersönlichen Standpunkt gekommen, zu einem Standpunkt, der in seinem absoluten, allstaatlichen Rigorismus weit über den Hegelschen, der einen begrenzten individualistischen Liberalismus nicht abweist, hinausging und deswegen, so seltsam es scheinen mag, wieder zu Gegensätzlichkeiten auf der anderen Seite führen mußte.

Die charakteristische Ausdrucksform des Staatslebens ist die Staatsverfassung. Daher bildet denn bei Hegel ganz wie bei Rousseau die Innenpolitik, die innere Fundierung des Staates in sich selbst, das, was er als das „innere Staatsrecht" bezeichnet, das Rückgrat seiner ganzen staatsphilosophischen Darstellung. Als lebendiges Urbild des Staatskörpers stellt auch die Verfassung einen politischen Organismus dar (wir erinnern uns der genauen Ausführung der Organismusvorstellung in der Rousseauschen „Économie politique"): „Diese unterschiedenen Seiten (des Staatskörpers) sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die Natur des Begriffes bestimmt sind, auf notwendige Weise hervorbringt, und indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält; — dieser Organismus ist die politische Verfassung". (Rechtsphilosophie, § 269; Lasson S. 206/07.) Hier taucht bereits wieder das berühmte Problem der Teilung der Gewalten auf. Hegel nimmt dazu eine zwischen Rousseau und Montesquieu vermittelnde Stellung ein. Die Kompetenzunterschiede der Staatsgewalt dürfen nach ihm nicht rationaler, sie müssen „substantieller", im Wesen des Staatslebens notwendig wurzelnder Natur sein. Dreierlei Gewalten unterscheidet so Hegel — und wir werden die Aufgabe haben, sie in ihrer höheren Notwendigkeit zu begreifen: gesetzgebende Gewalt, Regierungsgewalt und fürstliche Gewalt. Hegel entscheidet sich also, wie aus dieser Dreiteilung schon hervorgeht, für die konstitutionelle Monarchie als einzig mögliche Staatsform, einzig möglich, weil in ihr seiner Auffassung nach alle von einem modernen Staat zu fordernden Inhalte organisch vereinigt sind.

Die letzte Abteilung des sogenannten „inneren Staatsrechts" beschäftigt sich mit dem Anteil, den das Volk als Gesamtheit an den

Staatsgeschäften und am Staate überhaupt besitzt. Das Gros des Volkes erscheint Hegel ganz in Widerspruch mit Rousseau stets nur unter der Form der Stände, das Parlament ist ihm Ständeversammlung. Hier nun werden die politischen Errungenschaften der Französischen Revolution, die unsterblichen Postulate Rousseaus, in das Hegelsche System eingefügt, hier wird mit dem Willensprinzip in vollem Umfange Ernst gemacht. Daß der Staat als Machtorganisation vollends wahrhaft Ausdruck des Willens (seiner Bürger) sei, dazu bedarf es einer Volksvertretung, die an der Schaffung der Gesetze beteiligt ist. Die „empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der vielen muß im Staate zur Existenz kommen". (Rechtsphilosophie § 301; Lasson S. 245.) Das ist bestes Rousseausches Erbgut, das stellt den produktiven, unvergänglichen Kern der Staatslehre des Genfers dar. Die Wichtigkeit der Volksvertretung wird an dieser Stelle dargelegt: „Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben, . . . sondern sie liegt teils wohl in einer Zutat der Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten, . . . teils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Zensur vieler, und zwar eine öffentliche Zensur, mit sich führt, schon im voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten." (Rechtsphilosophie § 301, Anm.; Lasson S. 246.) Aber der einzelne kann nach Hegels Anschauungen nur durch das Medium seines Standes in Beziehung zum Staat treten, und die vornehmlich von Rousseau vertretene Ansicht von der Trennung des in seinem Berufe sich auswirkenden bürgerlichen vom politischen Lebens erscheint ihm ganz falsch: „Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. h. in den Standpunkt der höchsten konkreten Allgemeinheit eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und politische Leben voneinander getrennt und stellt dieses sozusagen in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechtigte Grundlage sein würde." (Rechtsphilosophie § 303, Anm.; Lasson S. 249.)

Soweit müßte es nun scheinen, als ob auch in dem Hegelschen Staate, anders zwar als bei Rousseau, aber doch mit dem gleichen Effekt, alle individuelle und persönliche Freiheit unterdrückt würde. Das ist jedoch ganz und gar nicht zutreffend. Die Tatsache allein, daß Hegel von den

beiden politischen Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit, die aber in diametralem Gegensatz zueinander stehen, ohne Bedenken in geradem Widerspruch zu Rousseau die Gleichheit als eine leere Abstraktion ablehnt (vgl. dazu Rechtsphilosophie § 49, Lasson S. 57), sollte uns indessen schon eines Besseren belehren. Wenn wir uns nun ferner vergegenwärtigen, wie er bei der konsequenten Durchführung seines ständischen Prinzips die Verschiedenheit der einzelnen Professionen und Berufe, bei der Aufstellung der Abgeordneten für die Parlamente die Besonderheit der einzelnen großen Interessen der verschiedenen Gesellschaftsklassen gewahrt wissen will (vgl. Rechtsphilosophie § 311, Anm.; Lasson S. 254), ja, wie ihm die Erkenntnis, daß es zwei verschiedene Ständegruppen gäbe, ein auf dem Besitz festen Grund und Bodens und ein auf den beweglicher Habe gegründetes, zur Konstituierung des Zweikammersystems führt (Rechtsphilosophie § 312; Lasson S. 254/55), so ist das Vorhandensein eines typisch liberalen Elementes in seiner Staatsphilosophie nicht mehr zu leugnen. Daß aber Hegel daran gelegen hat, die Idee des Liberalismus in seiner Staatslehre zu verankern, zeigt die besondere Hervorhebung eines in der modernen Zeit täglich mehr an Bedeutung zunehmenden politischen Faktors. Es handelt sich um die öffentliche Meinung, die Hegel dazu benutzt, um durch sie die in seinem System sonst stiefmütterlich behandelte persönlich-individuelle Freiheit unterzubringen. Die betreffende Stelle lautet: „Die formelle, subjektive Freiheit, daß die einzelnen als solche ihr eigenes Urteil, Meinen und Raten über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches öffentliche Meinung heißt, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre, ist darin mit seinem Gegenteile, dem für sich Eigentümlichen und Besonderen des Meinens der vielen, verknüpft. (Rechtsphilosophie § 316.) Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit." (Rechtsphilosophie § 317; Lasson S. 256.) Damit findet Hegel auch wieder den Anschluß an ein Fundamentalprinzip der Rousseauschen Staatsphilosophie, das bisweilen in seiner Lehre verschüttet schien: er hat nunmehr, in einer recht wunderlichen Form freilich, auch den Gerechtigkeitsbegriff seinem vollendeten System einverleibt. (Übrigens findet sich an einem anderen Orte, in der Einleitung zu Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte", eine interessante Bemerkung, welche unseres Philosophen Stellung zum Freiheitsbegriff charakterisiert und ein deutliches Eintreten für die liberale Weltanschauung dokumentiert. Dort wird Rousseau vorgeworfen, er habe durch seine unbedingte Heiligsprechung des Majoritätsbeschlusses die Minorität geknebelt und damit die Freiheit zerstört.)

Wir sind am Schlusse dieses großen Kapitels nunmehr in der Lage, die eingangs aufgeworfenen Fragen zusammenfassend zu beantworten: Nachdem die sozialphilosophischen Lehren Jean Jaques Rousseaus den größten deutschen Staatsphilosophen in seiner Frühzeit stark beeinflußt hatten, trat eine Periode ein, in der Hegel sich von dieser Theorie als Totalität abwendete, ohne dabei die produktiven Ergebnisse wichtiger Grundthesen des berühmten Genfers zu verschmähen; das vollendete System der Hegelschen Staatsphilosophie indessen ruht trotz einer Fülle von Nebenströmungen durchaus auf dem Fundament des Rousseauschen Willensprinzips.

Lebenslauf

Ich wurde am 7. Mai 1903 als Sohn des Kaufmanns Martin Brann und seiner Ehefrau Hedwig geb. Pincuß zu Berlin geboren. Nach Absolvierung des humanistischen Gymnasiums durch Ablegung der Reifeprüfung am 10. September 1921 widmete ich mich zunächst in Berlin, dann auf den Universitäten Heidelberg und Zürich auf breitester Grundlage philosophischen Studien. Nach Berlin zurückgekehrt, wo ich die letzten vier Semester verblieb, beschäftigte ich mich zuletzt hauptsächlich mit Problemen der Staats- und Geschichtsphilosophie. Aus diesem Ideenkreis, zu welchem ich die wichtigsten Anregungen aus den Vorlesungen des Herrn Professor Spranger empfing, ist auch meine Dissertation hervorgegangen.

Altenburg, Thür.
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co